



Open Access Repository
www.ssoar.info

Heterología: la ciencia (imposible) de los residuos violentos

Tonkonoff, Sergio

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Tonkonoff, S. (2015). Heterología: la ciencia (imposible) de los residuos violentos. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 60(225), 263-283. [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(15\)30026-X](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(15)30026-X)

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>


Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der

Leibniz-Gemeinschaft

Heterología *La ciencia (imposible) de los residuos violentos*

Heterology *The (Impossible) Science of Violent Residues*

Sergio Tonkonoff*

Recibido el 4 de marzo de 2014

Aceptado el 18 de septiembre de 2014

RESUMEN

El presente trabajo busca mostrar que en la obra de Bataille existe una teoría social general, articulada en torno a la noción de lo sagrado. Nuestra hipótesis es que Bataille profundizó y generalizó el movimiento iniciado por Durkheim, quien postula la sintaxis de lo sagrado arcaico como la parte fundamental de la gramática social, pero interpretando este legado a la luz del concepto de multitud, entendido como el otro nombre de la economía general de las pasiones colectivas. Para ello, se sirvió de elementos del psicoanálisis y la fenomenología alemana, produciendo la teoría original del lazo social, su estructuración y sus dinámicas, con las que reformuló la idea durkheimniana de lo sagrado y procedió a analizar los malestares de su época. Dada la antropología trágica que enmarcó esta empresa intelectual, resultó de ello la teoría social transgredida o imposible que lleva el nombre de heterología.

ABSTRACT

This paper seeks to show that in the work of Bataille there is a general social theory articulated around the notion of the sacred. According to our reading hypothesis, Bataille deepened and extended the movement initiated by Durkheim, who postulated the syntax of the sacred archaic as the most fundamental part of the social grammar. But he did so interpreting the Durkheimian legacy in the light of a conception of multitude understood as general economy of collective passion. To do this, he borrowed from psychoanalysis and German phenomenology, producing an original theory of the social bond, the structure and dynamics of human groups, with which he proceeded to analyze the discontents of his time. Given the tragic anthropology that framed this intellectual enterprise, the result was the impossible or transgressed social theory that takes the name of heterology.

* Sociólogo, doctor en Ciencias Sociales, Universidad Estatal de Campinas, Brasil. Docente e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad de Buenos Aires (Argentina). Sus líneas de investigación son: teoría social y cuestión criminal. Entre sus últimas publicaciones destacan: "Crime as Social Excess. Reconstructing Gabriel Tarde's Criminal Sociology" (2014); "Crime as the Limit of Culture" (2014) y "A New Social Physic. The Sociology of Gabriel Tarde and its Legacy" (2013). Correo electrónico: tonkonoff@gmail.com

Palabras clave: Bataille; sagrado; ciencias humanas; multitud; heterología.

Keywords: Bataille; sacred; human sciences; multitude; heterology.

Heterología y ciencias humanas

Debemos a Bataille el momento en el que estamos; pero lo que resta hacer, pensar y decir, eso sin duda se lo debemos todavía, y por largo tiempo. Su obra crecerá.
(Michel Foucault)

Se sabe, Bataille participa de la constelación maldita de las letras francesas. Como Sade y Baudelaire, ha transitado la zona donde filosofía y literatura se anudan en la exploración del exceso y su doble reverso: lo sublime y lo abyecto. Pero en Bataille esta exploración también ha frecuentado la frontera que une y separa a la filosofía de las ciencias humanas. Y más. En el período que va desde 1923 a 1939, cruzó decididamente ese límite en busca de un conocimiento de las sociedades postradicionales, a través de sus violencias y sus alteridades radicales. Semejante proyecto, acaso necesariamente destinado al fracaso, lo llevó a apropiarse de los resultados alcanzados tanto por el psicoanálisis (que entonces luchaba por obtener la ciudadanía científica) como por la sociología –sobre todo francesa– y la antropología –sobre todo británica–, que ya habían conquistado su umbral epistemológico oficial.

Una mirada ligera podría creer que este escritor, *outsider* obstinado de todas las instituciones de su tiempo, se dedicó a un uso diletante y excéntrico de estos y otros saberes que, por su parte, permanecieron indiferentes a su intervención.¹ Sin embargo, es probable que también en el campo de las ciencias humanas la obra de Bataille no cese de crecer. Su textura abierta y multiforme, sus penetrantes intuiciones y sus conexiones inesperadas permiten imaginar distintos caminos por los cuales esto sería posible. El presente trabajo apuesta a contrariar el prejuicio, sea positivo o negativo, que absolutiza el carácter fragmentario, lúdico y/o destructivo de esta obra, mostrando que existe en ella una teoría social en cuyo centro se encuentra la noción de lo sagrado; se propone hacerlo mediante la reconstrucción tanto de su lógica y sus nociones fundamentales, como de sus fuentes e interlocuciones más relevantes, en primer lugar las durkheimnianas.

La opción por ese comienzo deriva del interés por mostrar, además, que el valor actual de esa teoría no reside tanto en su excentricidad o extranjería respecto del canon de las ciencias humanas, como en la pertinencia y rigurosidad con la que ese canon ha sido elaborado y, ciertamente, transgredido. Es que una de las enseñanzas más perdurables de Bataille con-

¹ Con la notable excepción del psicoanálisis lacaniano. Sobre las relaciones entre Bataille y Lacan, véanse: Surya (1987) y Roudinesco (1993).

siste en señalar que no hay transgresión verdadera que no sea pertinente y rigurosa, y que la subversión de un canon depende de su cabal (re)conocimiento. Por eso, no debe sorprendernos que tanto esta noción de transgresión como la de lo sagrado hayan sido formuladas a partir de las investigaciones de Durkheim y Mauss, dos figuras canónicas en el campo de la sociología y la antropología de las religiones.

En términos generales, lo antedicho no implica que los elementos lúdicos y destructivos –o mejor, anonadantes– sean los menos fundamentales y característicos de la escritura batailleana. En efecto, es esta una escritura de demolición; una que trata a las palabras de un modo capaz de alcanzar los confines del sentido y producir su desfondamiento. Su juego poético, aforístico y digresivo cumple en interrumpir, a cada paso, la ficción más elemental y necesaria de la filosofía, la ciencia y el sentido común. Ficción según la cual los significados pueden fijarse y las proposiciones cerrarse. Las palabras en Bataille son, de entrada, basculantes; de allí el destino de su obra: primero expulsada de la república filosófica por su coloración mística, luego recuperada por los postestructuralismos, como un yacimiento de uranio. En manos de Derrida, Foucault o Kristeva, sus textos son los antecedentes inaugurales de la ambiciosa empresa que ellos mismos se proponen continuar. Esto es, “la empresa general y sistemática, polivalente, multidimensional de fisuración de lo simbólico occidental y su discurso” –según la proclama de Barthes (2005: 135)–. Cada uno de los escritos de Bataille puede leerse como un asombroso esfuerzo en esta dirección, y es probable que allí radique la máxima potencia y el valor extrañamente ejemplar de su escritura. Pero entonces, en este punto, habría que despejar un posible mal entendido. Si esta escritura se dispone como inapropiable por la maquinaria de representación que trama el orden simbólico vigente, si a cada paso consigue minarlas de inutilidad y sinsentido, ¿qué podría tener que ver con las ciencias, por más humanas que sean? El saber científico, ¿no se encuentra abocado exclusivamente a clasificar, medir y definir seriamente el mundo? ¿No reivindica por ello su utilidad y su sentido? Entonces, ¿por qué suponer que Bataille ha intentado una teoría social? ¿No fue su gesto final reírse de la *theoria* no solo científica, sino también filosófica? ¿Quién puede escapar a la evidencia de que prefirió el juego del no saber a cualquier voluntad logocéntrica de dominio? ¿No son la filosofía y la ciencia los prototipos de lo “simbólico occidental y su discurso”? Si ha de mantenerse el problema en estos términos, sería imprescindible señalar que lo específicamente característico de la escritura en cuestión no radica en evitar, desconocer o ridiculizar el campo teórico en nombre de lo que es, en última instancia, inefable para él, sino en producir ese inefable al interior y en los límites de dicho campo, luego de haberlo recorrido. Si su risa y sus silencios pueden ser temibles, es porque consiguieron mostrar que los únicos ataques cómicos o juegos poéticos –las únicas transgresiones– efectivamente capaces de poner en cuestión el sentido pretendido por cualquier episteme se ubican, por así decirlo, más cerca de la salida que de la entrada a su territorio. Esto es, tienen lugar luego de una vigorosa labor crítica sobre los presupuestos y

las estructuras que componen su espacio, y sobre los resultados que lo protegen. O, para seguir con la metáfora de Barthes, la escritura de Bataille muestra que fisurar no es sustraerse, sino atravesar, y que esta es una tarea sin fin.

Luego, en ningún caso se podrá afirmar que Bataille se mantuvo fiel a los fundamentos teórico-metodológicos durkheimnianos, ni mucho menos a su orientación ético-política general, tampoco que sea esta su única interlocución relevante; lo que en cambio puede señalarse –con notables consecuencias interpretativas– es que de allí tomará ciertas categorías fundamentales para producir su propia perspectiva sociológica. Perspectiva con la cual ahondará y generalizará el movimiento iniciado por Durkheim en las *Formas elementales de la vida religiosa*, que postula a la sintaxis de lo sagrado arcaico como la parte más fundamental de la gramática social y analiza las sociedades postradicionales a partir de dicha matriz. En esta generalización y profundización intervendrán importantes elementos procedentes del psicoanálisis, pero también de la fenomenología alemana.² A partir de una particular lectura y la utilización de todas estas referencias, y en el marco de su propia doctrina antropológica, Bataille cuestionará los modos de comprensión de la sociedad y sus procesos todavía dominantes, al tiempo que propondrá como alternativa lo que llamó primero heterología y luego sociología sagrada, un paradójico dispositivo heurístico que todavía espera ser cabalmente reconstruido y desarrollado. Lo que sigue, se propone como un aporte en este sentido.

Sociología de lo sagrado (los usos de un legado)

En una reseña sobre el panorama de la sociología francesa –comentando la extensión del impacto conseguido por los trabajos de Durkheim y su grupo sobre áreas hasta entonces distantes, como la lingüística o la geografía– Lévi-Strauss escribe:

Esta influencia fue tan fuerte que hasta alcanzó la vanguardia en el arte y la literatura. En los años que precedieron inmediatamente a la Segunda Guerra Mundial, el Colegio de Sociología dirigido por Roger Caillois se convirtió en peña de los sociólogos y de los poetas y pintores surrealistas. La experiencia fue un éxito (Lévi-Strauss, 1956: 5).

² Otra cuerda fundamental en esta urdimbre sobre la que Bataille tejerá su trama original es la obra de Nietzsche. Si queda fuera del presente estudio es porque, en nuestra opinión, en la teoría social que buscamos reconstruir funciona como una influencia general –es decir, permea el tono general de la perspectiva en cuestión, pero no aporta nociones específicas–. No puede decirse lo mismo de la filosofía trágica de Bataille (1979), donde Nietzsche cumple un rol tanto general como específico.

En verdad, el *Colegio de Sociología Sagrada* al que se refiere Lévi-Strauss estaba dirigido por un cuerpo colegiado que –junto a Caillois, Bataille y Leiris– animaba el proyecto. Uno de los rasgos más significativos del Colegio fue su intento explícito de conformar un grupo capaz de producir colectivamente un conocimiento transdisciplinario de lo social, es decir, de recurrir a los más diversos saberes con la ambición de componer un punto de vista global sobre lo social, sus dinámicas y sus estructuraciones. Una segunda característica del Colegio es el rigor intelectual con el que acometieron esta tarea.

Tal vez la muestra lograda de ambos rasgos sea el libro *El hombre y lo sagrado*, de Roger Caillois, cuyo propósito fue sintetizar los resultados alcanzados en el estudio de las religiones arcaicas por la escuela francesa de sociología –rótulo que aquí incluye, además de los miembros de *L'Anée Sociologique*, a Lévy-Bruhl, Granet y Dumézil–.³ La realización de tal síntesis seguía, ante todo, el método de este último: no se trataba de realizar un estudio morfológico de aquellas religiones, sino uno sintáctico. La clave de bóveda de dicha sintaxis radica en la separación entre lo sagrado y lo profano. Son estas las categorías más generales que organizan el pensamiento y la experiencia religiosa. Entre ambas se reparte la comprensión y valorización de todo lo existente, así como de lo posible y lo imposible. Categorías que solo pueden definirse la una por la otra, pues se excluyen y se suponen recíprocamente. Lo sagrado, había dicho Durkheim (1993: 34), se define por su “heterogeneidad absoluta” respecto de lo profano. Los elementos (seres, objetos, tiempos y espacios) que se ubican en la primera categoría son experimentados como si no tuvieran nada en común con los que se cree que pertenecen a la segunda. Lo profano es el ámbito donde se despliegan las labores cotidianas, en donde habitan quienes carecen de toda cualidad mística y no disponen de poderes ni dignidades extraordinarias; lo sagrado, en cambio, participa de un mundo otro, extraordinario, y, aunque posee emplazamientos espacio-temporales claramente identificables, en el fondo siempre es *u-tópico* y acontecimiental. Porque si bien se presenta como un conjunto de atributos, no se trata de una cualidad que pertenece a los seres o las cosas mismas, sino que es percibido ante todo como una fuerza, una energía siempre pronta a desbordar su continente; una potencia inestable, excepcional y misteriosa, cuyo contacto es peligroso. Lo sagrado, escribe Caillois (1949: 13), “es siempre más o menos aquello a lo que uno no puede aproximarse sin morir”, por eso transforma absolutamente lo que enviste, suscitando sentimientos de veneración y temor, convirtiéndolo en trascendente e intocable. Sagrada es la persona del rey, el espacio del bosque, el tiempo de las ceremonias. Prohibiciones fundamentales o tabúes cumplen en instituir su separación del mundo profano. Los tabúes son interdicciones que carecen de justificativo racional y que pese a lo cual (o por lo que) exhiben una vigencia socialmente eficaz, marcan límites que no pueden ser atrave-

³ Tanto Caillois como Bataille leen los resultados alcanzados por la antropología inglesa clásica (sobre todo Frazer, Tylor y Robertson-Smith) a través del prisma provisto por estos autores franceses.

sados, y su transgresión es severamente castigada. Con todo, la comunicación entre ambos mundos es considerada necesaria porque solo lo sagrado es capaz de otorgar potencia, valor y sentido al mundo profano en el cual la vida cotidiana tiene lugar. Solamente lo que es sagrado existe como un fin en sí mismo y resulta por ello capaz de irrigar vitalidad y proveer dirección a un conjunto social que, de otro modo, se marchitaría. Los rituales positivos (el sacrificio y la fiesta) son los medios de realización de esa comunicación, ceremonias colectivas que regulan las relaciones de un ámbito a otro.

He aquí entonces una primera serie de características de la referida sintaxis: lo profano es sustancia, lo sagrado energía; de aquel lado se ubica la regularidad, de este la excepción; en uno la discontinuidad, en otro el continuo; aquí lo intercambiable, allá lo intocable. Y entre ambos, las prohibiciones y los rituales, estableciendo las separaciones y regulando la comunicación.

Otro principio fundamental es introducido por la noción de bipolaridad –que, como veremos, será fundamental para la sociología batailleana– la cual remite al hecho de que a la primera división entre lo ordinario y lo santo se le agrega la dualidad de lo sagrado mismo y puede ser puro o impuro, fasto o nefasto, lo que significa que no solo los dioses son sagrados, también lo son los demonios. Lo puro y lo impuro conforman, por así decirlo, los polos que organizan el mundo de lo “completamente otro” –expresión de Rudolf Otto (1956) que Bataille utilizará en innumerables ocasiones–. Entre ambos signos contrarios se distribuye lo que es trascendente: la fuerza, el bien y la vida; la debilidad, el mal y la muerte. Tanto Caillois como Bataille dirán, siguiendo a Hertz (1990), que este sistema arcaico de clasificaciones de gran fuerza expresiva ha dado lugar a pares clasificatorios y valorativos todavía vigentes y persuasivos: el caos y el cosmos, la luz y la oscuridad, el día y la noche, pero también la izquierda y la derecha, lo alto y lo bajo, lo masculino y lo femenino.

Por último, es necesario mencionar los principios de ambivalencia y de reversibilidad de lo sagrado donde cada uno de sus polos se presenta en sí mismo como ambivalente. Lo puro y lo impuro resultan, tomados por separado, tan atractivos como repulsivos a un tiempo. Los fieles aman y temen a su dios del mismo modo que aborrecen sus anatemas, sintiéndose a su vez, acaso secretamente, subyugados por ellos. *Sacer*, recuerda Benveniste (1969), era la palabra latina antiguamente usada para nombrar tanto lo augusto como lo maldito. Por otra parte, ambas formas opuestas se presentan como reversibles y un mismo lugar, tiempo, objeto o persona puede pasar de una a otra sin perder su carácter de alteridad radical.

Mostrando perfectamente la clase de generalización y transposición que opera su sociología, Bataille (1976a) afirmará que en los fascismos emergentes en las sociedades europeas de la entreguerra pueden verse funcionando todos elementos de la sintaxis religiosa descubierta por la escuela francesa. Dirá que sus líderes fueron vistos como trascendentes por las masas y los públicos que los encumbraron y obedecieron, que tuvieron hacia ellos la actitud ambivalente propia de las dinámicas religiosas más arcaicas. Asimismo, señalará que estos grandes individuos todopoderosos, admirados y temidos, comenzaron habitando

en los bordes o intersticios oscuros de los conjuntos sociales establecidos, para transformarse –luego de grandes conmociones colectivas– en sus representantes más prestigiosos. Por eso, siguiendo esta línea de razonamiento, un autor muy cercano al Colegio ha podido afirmar que en ellos se dibuja un recorrido histórico que va “del asilo al capitolio” (Monnerot, 1969: 236), es decir, del margen al centro, de lo impuro a lo puro, de la repulsión a la atracción; y es de notar, además, que luego se verifica el recorrido inverso: de la gloria a la miseria, de la adoración al linchamiento.

Lo heterogéneo como sagrado en las sociedades seculares

De todo esto no resulta el desconocimiento de las especificidades propias de las sociedades seculares y sus profundas diferencias con los tipos sociales que las precedieron. En términos generales, puede decirse que Bataille describe esas distancias de un modo próximo a las sociologías clásicas derivadas tanto de Marx como de Weber y Tönnies. Ve el curso principal de la historia occidental como el movimiento que va del tipo social comunitario al tipo societal; esto es, como el paso de formaciones sociales agrarias, con culturas teocéntricas y monarquías sagradas o divinas, a formaciones urbanas industrializadas, de culturas antropocéntricas tecno-científicamente orientadas y gobiernos burocrático-legales. Pero, a diferencia de aquellas sociologías, Bataille no cree posible ubicar esa gran transformación bajo la rúbrica del desencantamiento final del mundo. Comparte el diagnóstico según el cual lo sagrado solo existe como un residuo en las sociedades postradicionales. Lo que no acepta es que sea un remanente inofensivo, un pintoresquismo etnográfico vigente en regiones sociales o geográficas sin capacidad de interferir en los procesos socio-históricos mayores. Lo sagrado es aquí un residuo, pero se trata de un “residuo violento”; se trata además de un residuo paradójico dado que, como veremos, es tan liminar como fundante de los conjuntos sociales secularizados que lo desconocen.

En tales conjuntos –propone Bataille– lo sagrado puede ser designado con la noción de heterogeneidad social, que define negativamente por oposición a la homogeneidad social; es decir, aquella que describe al entramado que teje el mercado, las administraciones burocráticas, el derecho positivo, la ciencia y la técnica. Homogéneo es el ámbito donde todos son iguales frente al derecho y al dinero; donde ninguna actividad o elemento valen por sí mismos, sino que se vinculan unos con otros según una relación de funcionalidad medio/fin y de equivalencia económico/jurídica. Su correspondencia psicosocial es la lógica de la identidad, instrumental y utilitaria como régimen rector del pensamiento, y el principio de auto-conservación como regla reguladora de los afectos. Su resultado más característico es el individuo como forma de subjetivación o modo de inscripción de cada cuerpo en el espacio/tiempo así estructurado. Aquello –cosa, lugar, tiempo, acontecimiento

o persona— que conmueva y extrañe intensamente a este individuo, será vivido por él o ella como heterogéneo respecto de su cotidiano. Heterogéneo es lo que termina con la apatía que caracteriza la experiencia de la homogeneidad social presentándose como una fuerza ambivalente y prohibida, absolutamente otra.

Se ve cómo esta noción de homogeneidad remite a un doble juego de referencias. En primer lugar, busca generalizar la descripción de aquello que la sociología y la historia de las religiones tenía por el ámbito de lo profano, y, una vez más, es Caillois quien mejor resume sus características. El mundo de lo profano, dice:

Se comporta como un cosmos regular regido por un orden universal y operativo según un ritmo constante. La medida, la regla, lo mantienen. La ley es que todo se encuentra en su lugar, que todo acontecimiento llegue en su tiempo (Caillois, 1949: 128).

Pero Bataille no podía conformarse con esta descripción y habría de explicar al mundo profano como resultado de una actividad elemental: el trabajo. Este es un punto clave donde el paradigma hegeliano-marxista juega un rol principal en su teoría social; pero dado el contexto en el que es colocado, sufre una transformación profunda. Y esto porque mantendrá como insuperable la presencia social de lo sagrado-heterogéneo, sin importar cuánto las heladas aguas de lo profano-homogéneo se hayan extendido junto con el capital.

Si quisiéramos seguir ahora brevemente el juego de referencias que Bataille utiliza para transformar lo sagrado en heterogéneo, debemos consignar en particular su utilización de la fenomenología alemana y del psicoanálisis. Con la primera produce una dislocación en la matriz durkheimniana —que le sirvió para trasgredir al marxismo en primera instancia— por cuanto coloca a la experiencia vivida como punto de partida para la comprensión de los hechos sociales —violando la regla canónica que requiere tratarlos como cosas—; con el segundo, efectúa una torsión o deslizamiento sobre la matriz fenomenológica, dado que la experiencia que le interesa es la del límite. En este punto, lo sagrado está ligado a lo que Bataille entiende como la dinámica más profunda del deseo: la aniquilación del sujeto que lo goza. Por eso del psicoanálisis retendrá sobre todo la energética descubierta por Freud (1995) en *Más allá del principio de placer*, pues le permitirá diferenciar entre una economía restringida y una economía general de los afectos y las representaciones, y le posibilitará además —nuevo bucle— leer la relación sagrado/profano en términos de apropiación y gasto. La economía restringida remite al modo de sentir y pensar de los sujetos de la homogeneidad social; la segunda, al modo de sentir y pensar de esos mismos sujetos cuando se dejan ser tomados por el derroche, la comunicación fusional y el mito. La economía general es, entonces, la del placer violento, verdadero principio cuya emergencia y circulación pone en juego la configuración geométrica de la sociedad y los individuos.

Si, como pretende nuestra hipótesis de lectura, lo sagrado en Bataille es el otro nombre de la lógica social cuando piensa míticamente, y de la economía colectiva de los afectos cuando se encuentran más allá del principio de placer; si es precisamente esto lo que las sociedades postradicionales creen haber evacuado para siempre, y si es esto lo que siempre retorna, entonces se comprenderá que la heterología sea una especie de fenomenología de la violencia y sus figuras.

Las listas de Georges Bataille

En un comentario acerca del libro *Los hechos sociales no son cosas*, de Monnerot, leemos:

El carácter “sagrado” del intocable hindú no puede ser negado. Pero si la conducta de los europeos respecto de sus miserables no es como la del hindú, excesiva, ostentatoria, ella tiene de todos modos la misma fuente y el mismo sentido. Eso que da una “horrible grandeza” –inasimilable– al hombre de los bajos fondos de nuestras ciudades, no es en absoluto extraño al carácter sagrado. Al menos es necesario determinar una categoría más general fundada sobre la equivalencia de un miserable de Londres y un *outcast* de Bengala (Bataille, 1996: 586).

Esa categoría es precisamente la de heterogéneo. Bataille cita y aprueba profusamente la lista de individuos pasibles de esa denominación que encuentra en la obra reseñada. Al “hombre de los bajos fondos” se agregan el criminal, el loco, el poeta maldito, el *outsider* sin profesión, los agitadores contra el orden establecido, las prostitutas, sus rufianes, los distintos grupos calificados como clases peligrosas y todos aquellos que de alguna manera se resistan a “realizar lo general” (Monnerot, 1946: 138).

Luego de esta enumeración, tal vez pueda resonar la famosa condena de Bretón relativa al interés excluyente de su entrañable adversario por lo más bajo del mundo.⁴ Pero lo cierto es que Bataille también dirigió una sostenida atención a lo más alto, encontrando una inquietante *coincidentia oppositorum* entre ambos polos. Elaboró en numerosas ocasiones sus propios inventarios donde lo que es estética, moral y socialmente alto y bajo se mezclan, y donde además de figuras humanas se incluyen indistintamente objetos, afectos, actividades e incluso instituciones. Haciendo un rápido recorrido por esas listas podemos reunir un agregado notablemente diverso que incluye lo divino, lo diabólico, la risa, las lágrimas, la cólera, la embriaguez, el horror fúnebre, el encanto de la infancia, la crueldad, el espanto, el asco, la tragedia, la comedia, el juego, el éxtasis, la danza, la música, el combate,

⁴ “El señor Bataille se precia de interesarse únicamente en lo más vil, lo más deprimente y lo más corrompido del mundo” (Bretón, 1969: 236). Sobre la relación Bataille-Bretón véase: Dunan y Xifra (2015).

el erotismo, la fiesta, el don, la indigencia extrema, la extrema riqueza, el lujo, los lutos, las guerras, los cultos, el crimen, los monumentos suntuarios, los espectáculos, la defecación, la micción, la muerte, los cadáveres, las joyas, el sacrificio y ese “residuo extremadamente raro” que es la poesía (Bataille, 1976).

A la pregunta sobre la posibilidad de reunir bajo una misma categoría estas realidades tan dispares y aparentemente tan alejadas entre sí –es decir, ante el interrogante acerca de qué es lo que podrían tener en común esos elementos–, Bataille responde describiendo la estructura de la experiencia que implican. En primer lugar, destaca su carácter residual: todos ellos se ubican en los márgenes de la actividad social y subjetiva de las sociedades postradicionales y son, además, inútiles desde el punto de vista de dicha actividad, al tiempo que resultan banales e inservibles para las estructuras societales que organizan el cotidiano de los individuos desencantados. Sin embargo, todos aquellos elementos muestran tener cierta capacidad de conmoción cuando, queriéndolo o no, consciente o inconscientemente, estos individuos son tomados por su suceso. Entonces, provocando reacciones intensas, terminan, aunque sea por un momento, con la indiferencia reinante en la rutina trivial del ensamble homogéneo. De manera que estos elementos marginales, mientras no interfieran en el campo de interacción regulado por una economía restringida de los afectos y las representaciones, son insignificantes; pero cuando esto sucede, cuando a pesar de todo irrumpen, provocan un shock afectivo y una desclasificación cognitiva que los revela como in-significables (o al menos, como no completamente simbolizables). De allí su condición de residuos violentos. El acontecimiento de cualquiera de estas realidades comporta la puesta fuera de sí de los individuos, llevándolos a un estado en el que sus juicios y sentimientos se muestran ambivalentes, al punto de resultar atraídos y repelidos a un tiempo por aquello que los descentra. Todo esto revela que se trata de realidades marcadas por interdictos –verdaderos tabúes– que las alejan en mayor o menor medida, protegiendo a la homogeneidad social de su emergencia fuera de tiempo y lugar o, más exactamente, deja ver qué prohibiciones de contacto pesan sobre ellos, que se los tiene por radicalmente puros o impuros, y que –en ambos casos– son intocables. Deja ver, además, que la única forma de comunicación aceptable con cualquiera de ellos es la ritual, y que esta comunicación, sea ritualizada o aleatoria, siempre pone a los individuos “en estado de ebullición”, arrojándolos violentamente hacia los otros y estableciendo un tipo de lazo social que se encuentra más allá (o más acá) de las modalidades establecidas para el intercambio societal regulado. He allí pues un último rasgo común a todos estos elementos: son contagiosos, o dicho en términos durkheimnianos, todos ellos pueden dar lugar a estados de efervescencia colectiva.

La heterología como ciencia imposible

Si se acepta esto, será posible afirmar que las categorías mentales y las lógicas afectivas que la sociología francesa clásica descubrió en religiones arcaicas se encuentran presentes, aunque negadas, en la estructura y las dinámicas de los conjuntos sociales que tienen buenas razones para creerse seculares. Bataille no ha hecho otra cosa pero, a diferencia de la noción de sagrado de aquella sociología, su categoría de heterogeneidad no pretendió dar cuenta de una realidad que se supone externa al investigador. Siendo una antropología de nuestra propia tribu, no sería honesto ni riguroso tratar a estos hechos como cosas. La metodología apropiada consiste en captarlos “desde adentro y afuera al mismo tiempo”, nos dice Bataille (1996: 587). Sin embargo de ello no resulta tanto un saber ampliado por la síntesis de ambos puntos de vista como una ciencia social fallida, transgredida o imposible. Tal cosa es la heterología, porque para conocer los hechos sociales desde fuera es preciso realizar observaciones, construir datos, formular hipótesis, procurar verificarlas y extraer de todo esto formulaciones generales –esto es, producir explicaciones al modo de Durkheim y sus discípulos–, y para conocerlos desde dentro es preciso comprenderlos –esto es, describir las estructuras de la experiencia involucradas en los hechos investigados, reviviéndolos en busca de alcanzar su significación, a la manera de las estrategias fenomenológicas–. Pero uno de los problemas mayores que surge de este abordaje es que las experiencias en cuestión aquí son la fascinación y el asco, el éxtasis y el horror que lo heterogéneo produce –y que forman parte de su (in)definición–. Estos no son objetos que un sujeto de conocimiento (ahora fenomenológico) pueda comprender saliendo indemne, precisamente porque su experiencia ocurre en los límites de la identidad subjetiva. De modo que en el núcleo imposible de lo heterogéneo aquello que se trata de captar es una dialéctica rota, donde la emergencia de un objeto que no es cabalmente comprensible impide la constitución de cualquier sujeto del conocimiento –y aun de la experiencia–. Para resolver esta paradoja podría eliminarse el intento de comprensión vívida de la experiencia y tratarla como una cosa, pero entonces se perdería absolutamente su carácter específico, y su saber no tendría objeto.

El primer sentido de las listas de Bataille es, entonces, manifestar que lo heterogéneo como tal se mantiene irreductible a la representación científica –o incluso, dada su radicalidad en esto, a cualquier tipo de representación–. Hay que decir que a veces encuentra en el gasto improductivo el denominador común de las manifestaciones heterogéneas (Bataille, 1976). Sin embargo, también la noción de gasto (*dépense*) se halla multiplicada por dobles nocionales basculantes que no corresponden exactamente a ella, sino que operan incesantes deslizamientos de su campo semántico: violencia, pérdida, derroche, instante, intimidación –también esta lista es expansiva–. Y es que el gasto, siendo heterogéneo, tampoco es reductible al pensamiento conceptual (*pensée*): resulta más bien su opuesto

(*dé-pense*).⁵ Por eso participa del problema central de la apuesta heterológica: comprender su realidad y sus dinámicas, sin homogeneizarlo por vía de la representación. Lo completamente otro de la sociedad y sus sujetos es vivido en una multiplicidad de experiencias, y esas experiencias pueden enumerarse pero no pueden ser conceptualizadas sin quedar desnaturalizadas por la acción del discurso que las define. De allí la singular forma de escritura de esta sociología sagrada que se ha propuesto, a pesar de todo, dar cuenta de lo heterogéneo en cuanto tal. La enumeración proliferante y los desplazamientos de sentido son parte central de la estrategia para llevar a cabo esa operación imposible.

Ahora bien, preguntemos nuevamente, ¿qué hace de estas listas un conjunto? ¿Por qué en lugar de intentar una categoría, no hablar simplemente de colecciones de cosas mezcladas sin orden ni semejanza? ¿Qué tendrían en común elementos tan disímiles? O, una vez más, ¿qué es lo heterogéneo? En realidad, no es posible identificar una clase a la cual pertenezcan los elementos inventariados por Bataille bajo ese rótulo, salvo tal vez la clase de lo que no tiene clase. Por eso la heterología es una ciencia de los remanentes y los retazos. Pero si lo heterogéneo no es simplemente heteróclito, si no es solo el agregado de las cosas que están allí yuxtapuestas, simplemente mezcladas, y –esto es clave– si no resultan neutras para los demás conjuntos sino que se trata de excretas o residuos violentos, es porque una prohibición de contacto pesa sobre ellos. Por eso la única definición posible de heterogéneo es negativa. Lo único que tienen verdaderamente en común los elementos enlistados es el haber sido expulsados por “actos imperativos de exclusión” (Bataille, 1974: 257) –esto es, por prohibiciones fundamentales–. Pero precisamente eso hace que, para los individuos socializados en una misma cultura, haya una unidad de experiencia subjetiva frente a lo excluido.

Estos últimos señalamientos abren el camino para trascender la fenomenología fascinada de la violencia que presenta la superficie de los ensayos batailleanos, en dirección a una teoría social que no solo formula una epistemología paradójica, sino que elabora además una tópica, una energética y una dinámica sociales. Teoría que le permitió un diagnóstico de las sociedades modernas y sus malestares.

Tópica: polaridad religiosa y estructura social

En *La preeminencia de la mano derecha*, Robert Hertz (1990) afirmaba que los grandes ideales seculares rectores de nuestra conducta han nacido y crecido bajo el imperio de las creencias y emociones religiosas y que, por ello, era preciso buscar en el estudio comparado de las representaciones colectivas la explicación de buena parte de los imperativos que nos

⁵ Sobre este punto véanse: Sasso (1978) y Derrida (1989).

sujetan. El privilegio de la mano derecha sobre la izquierda, por ejemplo, debía desentrañarse en ese sentido. Es que, en su opinión, derecha e izquierda son representaciones colectivas que clasifican y califican con sentidos equivalentes –y derivados– de la polaridad religiosa puro e impuro. En ese ensayo se explicita, si bien incidentalmente, una tesis que luego será central en el marco de la heterología: este mismo dualismo domina la organización de la sociedad y determina su estructura, o en de palabras Hertz (1990: 113): “El principio que asigna a los hombres su rango y su función sigue siendo el mismo: la polaridad social es siempre reflejo y consecuencia de la polaridad religiosa”. Los grupos sociales que se hallan en la cumbre de la estructura social son siempre vistos como puros, nobles y abocados a obras superiores, mientras que los estratos inferiores son, dirá Hertz, siempre tenidos por “profanos o inmundos” y dedicados a tareas viles.

Bataille (1976a) retomará punto por punto esta perspectiva. Sin embargo, como vimos, diferenciará lo profano de lo inundo mediante la categoría de homogeneidad social. Describir una sociedad, entonces, será dar cuenta de cómo se distribuyen y articulan históricamente no dos, sino tres tipos de elementos estructurantes de la sintaxis de lo sagrado –que a esta altura ya no puede diferenciarse de la sintaxis social *tout court*–. Aquí, para saber cómo es un conjunto social cualquiera resultará necesario reconstruirlo en términos de una tópica formada por una región central u homogénea, una heterogénea superior o pura y una inferior o impura. Y comprender la dinámica social y sus fenómenos emergentes en un espacio así configurado implicará relevar las complejas relaciones que se establecen entre estas regiones. Una vez más, es la dialéctica de lo sagrado la que expresa de un modo abstracto la matriz de esos vínculos. En primer lugar, los polos puro e impuro se oponen indistintamente al mundo profano. Frente a este último, el antagonismo de aquellos se atenúa y tiende a desaparecer. Pero, por otra parte, lo santo rechaza a la vez al pecado y a lo profano, dado que representan distintos grados de impureza. E inversamente, lo impuro contamina tanto lo santo como lo profano. Al decir de Caillois (1949: 61) “los tres elementos del universo religioso [...] manifiestan una notable aptitud para ligarse en pares contra el tercero”.

Bataille, por su parte, afirmará que la estructura social moderna se sostiene en una forma específica de esta dialéctica: lo puro y lo homogéneo se unen contra lo heterogéneo impuro, para neutralizarlo y mantenerlo alejado. Y esto por cuanto entiende que las agencias homogéneas se muestran imposibilitadas para garantizar duraderamente el orden societal ante los embates de los elementos heterogéneos inferiores. Es decir, son incapaces de producir la exclusión y puesta a distancia tanto de los excesos corporales, como de las formas propiamente sociales de lo heterogéneo impuro derivadas de “la miseria y de los resentimientos que esta incuba” (Bataille, 1976a: 143). Para Bataille, como para su contemporáneo de signo políticamente opuesto Carl Schmitt (1988), la siguiente afirmación tiene la validez de una ley social general: “el mundo homogéneo necesita construir la trama de la homogeneidad a

partir de un elemento heterogéneo” (Bataille, 1974: 287).⁶ De allí que la región central, homogénea, de los conjuntos postradicionales parezca condenada a tolerar y, en determinadas circunstancias, a estimular, poderes militares y carismáticos para reproducirse. Demanda a estas “formas imperativas” de lo heterogéneo la violencia y el sentido trascendente de los que carece, y que sin embargo son necesarios para su propia existencia. De allí que la historia de las sociedades seculares se encuentre marcada por la complicidad recurrente de sus elementos homogéneos (la burguesía ante todo), con poderes aptos para dar la muerte, pero también para suscitar emociones intensas, fundar mitos y convocar multitudes –funciones todas de las que aquellos elementos serían incapaces–.

Reuniendo las notas y desarrollos dispersos de Bataille sobre lo heterogéneo superior, es posible avanzar en su caracterización como el conjunto de dispositivos liminares cuya función consiste en: a) Producir y encarnar lo que será socialmente puro, es decir, los valores trascendentes que orientan las creencias y las pasiones del conjunto; b) Excluir y mantener a distancia lo que siendo contrario a esos valores se presenta como impureza y abyección –específicamente, definir a la miseria como intocable–; c) Cumplir con la obligación funcional de la riqueza: esto es, realizar gastos espectaculares ante la mirada de la multitud laboriosa que, de este modo, consume por persona interpuesta.

De modo que no solo los líderes carismáticos y violentos forman parte de la región heterogénea pura. También los ricos, las aristocracias y los grupos de estatus superior de diversa índole configuran el polo más luminoso del conjunto social, orientando sus valoraciones, marcando sus límites y maldiciendo sus regiones inferiores –produciéndolas como abyecciones–. Ahora bien, si todo esto es posible no se debe a la violencia física que esos grandes individuos y esas élites puedan ejercer o promover, tanto como a su capacidad de representar los afectos, las ideas y las acciones excluidas que fueron enlistadas por Bataille.

Economía: lo sagrado como multitud

Llegamos así a lo que, en nuestra lectura, da la clave de esta heterología y la noción de sagrado que elabora. Si por sagrado ha de entenderse una forma de pensamiento (mítica) ubicada en las antípodas de la lógica de la identidad que caracteriza al mundo (profano) de la producción, la ciencia y el derecho positivo; si ha de entenderse, además, una economía colectiva de atracciones y repulsiones capaz de poner fuera de sí a los sujetos de esas máquinas sociales, entonces su figura sociológica primera es la multitud.

Esta noción no solo remite a las agrupaciones físicas que tienen lugar en los márgenes de la sociabilidad homogénea. Refiere, también, a toda forma de comunicación en la cual

⁶ Sobre las analogías posibles en este punto entre Schmitt y Bataille, véase: Habermas (2008).

los sujetos del intercambio societal se deshomogeneizan tendencialmente. No solo los mítines políticos y los espectáculos deportivos o artísticos son multitudinarios, también lo son las corrientes de opinión, la alegría, el temor o el éxtasis colectivos. En cualquiera de estos casos se produce lo que Bataille (1974: 211) llamó movimiento social inmediato o movimiento general de comunión. Todo movimiento de este tipo vuelve a presentar, cada vez, una forma de circulación y distribución de la energía psíquica que fue preciso negar a fuerza de trabajo y separar a base de prohibiciones, para que la discontinuidad y la duración tengan lugar, para que la existencia social homogénea sea posible. Y esto porque se trata de un modo de comunicación que los individuos no pueden alcanzar sin dejar de ser tales; el placer violento lo anima, su modalidad es la efusión y su finalidad es la descarga incondicional.

Si este movimiento de efervescencia colectiva –para ponerlo en términos durkheimnianos– es contrario a la conservación y re-producción de los sujetos, los objetos y las instituciones en su distancia y reflexión, se comprende por qué toda organización social debe circunscribirlo y encauzarlo, por qué fuertes interdictos localizan su territorio y limitan su emergencia. Bataille quiere que esta forma elemental de lazo exista entre los cuerpos antes y después del conjunto de estructuras que conocemos con el nombre de sociedad: antes, porque si todo individuo fue/es un cuerpo animal, su relación primera con los otros fue/es la inmanencia muda de los afectos; después, porque una inmanencia tal no puede ser reducida –o reducida completamente– por ningún sistema histórico de puesta en forma y representación, permanecerá siempre como un resto vertiginoso de la socialización, como su parte maldita. Maldición que consiste en ser impensable para el pensamiento, innombrable para el discurso; para la forma, informe; insensato para el sentido, para el individuo, la muerte. Y maldición porque, al mismo tiempo, ningún ordenamiento social sería posible si no funcionalizara necesariamente esta energía a través de, al menos, dos operaciones: primero, convirtiéndola en fuerza instituyente de una estructura de jerarquías y sentidos últimos –es decir, transformándola en sacralidad pura–; luego, dando lugar a su re-emergencia periódica de un modo ritual (es decir, regulado), a fin de permitir cierta descompresión de las estructuras y cierta re-legitimación de las jerarquías existentes.⁷

De allí se desprende la clave de la sociología de Bataille para la comprensión de los conjuntos postradicionales y sus tragedias. En estos conjuntos, la socio-lógica profana –con sus requerimientos de cálculo y medida– se ha generalizado, expulsando y negando la realidad comunional sobre la que, sin embargo, se sostiene. Con esto, la mito-lógica de la multitud y sus afectos impetuosos permanecen como un real no apropiable por la organización societal, sus lenguajes, sus formas de conocimiento y subjetivación. En los conjuntos tradicionales, los sacrificios y las procesiones religiosas, los ritos de coronación y funerarios de

⁷ Véase: Castaño y Suniga (2014).

la realeza, los suplicios públicos, las grandes fiestas populares, ponían en acto (presentaban) movimientos de comunión inmediata, ligándolos a (re-presentándolos con) narraciones y símbolos mitológicos que de algún modo los estabilizaban, transformando su potencia destructiva en fuerza instituyente y reproductiva. Ahora, sin dispositivos estables para su tratamiento, esa mito-lógica y la forma de sociabilidad que le conviene reaparecen en acciones y figuras desmesuradas e ininteligibles. En la sociología de Bataille, los acontecimientos irracionales que, de manera espectacular y recurrente conmueven a las sociedades seculares, no son un resultado de la dialéctica autotética que preside sus procesos de racionalización tecno-científica, como proponen Hannah Arendt (1967) o Adorno y Horkheimer (1998). Los genocidios y las conflagraciones bélicas, tanto como las crisis sociales y las revoluciones políticas del siglo xx, se le presentan más como un retorno de lo sagrado reprimido que como consecuencias no deseadas del proceso desacralizante.

Pero es preciso agregar que para la heterología, contrariamente a los alegatos de la sociología tradicional (Durkheim) y la primera psicología de masas (Le Bon), la multitudes y sus violencias en tanto tales no son solo fenómenos pasajeros y no constituyen fenómenos patológicos. Multitud e institución son dos formas de lazo social siempre presentes en la estructuración de todo conjunto social y subjetivo, lo cual equivale a afirmar que todo grupo y todo sujeto es pasible de devenir multitud; equivale a decir, también, que en las entrañas de toda estructura y de todo poder societal cristalizado vive, latente, una multitud. De manera que, tomada en este nivel de generalidad y metaforización, esta noción designa aquello que constituye la base general de la vida social: el lazo social irracional e inmanente que funda, tanto como desfonda, las estructuras sociales y sus sujetos.

Dinámica: lo sagrado presente

La multitud es, entonces, la condición permanente que hace posible los masivos re-encantamientos periódicos de las sociedades desencantadas; el movimiento del que surgen y por el cual se sostienen los mitos que pueblan establemente su cultura y los actores sagrados, que de tanto en tanto la iluminan. Si tuviéramos que sintetizar ahora el modelo que propone Bataille para dar cuenta de estas presencias desde el punto de vista de su dinámica psicosocial, debemos partir nuevamente de los individuos y su experiencia. Vimos que socialmente definidos por los roles que cumplen al interior del ensamble societal, su mundo reconocido o diurno corresponde a una disposición donde todos los elementos significativos se encuentran organizados por reglas estables, están agenciados linealmente en tiempo y espacio, son reducibles a una medida común, intercambiables. Se trata de un mundo sin misterios y –en la medida de lo posible– sin sobresaltos. Vimos también que esta organización y estabilidad dependen de la acción de las estructuras homogéneas que, a su

vez, dependen en última instancia de la capacidad de las prohibiciones y lo heterogéneo superior de expulsar los excesos del cuerpo social e individual. Si todo va bien, esos excesos serán mantenidos fuera de la visibilidad y, acaso, de la sensibilidad de los individuos en cuestión, y las estructuras homogéneas podrán reproducirse según su propia lógica.

Pero la experiencia de lo heterogéneo –el indefectible retorno de lo excluido en las figuras de la criminalidad, los miserables, las crisis sociales y las guerras, por ejemplo– termina con la inercia y la incomunicación característica del liso despliegue societal, liberando afectos y fantasmas contenidos, y comunicándolos. Entonces, sobrepasado cierto umbral –que se mide por el grado de heterogeneidad del acontecimiento experimentado–, la fuente de la respuesta de estos individuos se desplaza del nivel del pensamiento discursivo, la acción racional y el intercambio abstracto hacia otro, más profundo e ignorado. Este nivel no es otro que el del movimiento comunional o multitudinario: aquella forma de lazo social regida por la sintaxis apasionada, cuyos rasgos principales fueron identificados por Durkheim en las estructuras de las religiones arcaicas y por Freud en el inconsciente de los sujetos modernos.

Bataille muestra, además, que esos estados de multitud no solo se producen a propósito de un acontecimiento de violencia contingente, sino que son convocados también por elementos que habitan de manera estable las regiones heterogéneas superiores. Elementos que, en ausencia de mecanismos tradicionales, poseen la función de convocar las emociones y la imaginación que el trabajo, la razón y la ley han confinado al exterior de su trama, pero permanecen siempre como estados subjetivos virtualmente actualizables y pasibles de ser unificados. Se trata de individuos y grupos, pero también de tiempos y espacios que re-presentan la dinámica más propia del deseo a través de gastos tan desmesurados como espectaculares e inútiles. Tal es la explicación que encuentra para la presencia de individuos y grupos de aura sagrada, monumentos suntuarios y fiestas periódicas, persistentes todos ellos aun en las coyunturas más “eficientistas” de las sociedades capitalistas.

Un tipo particular de estos dispositivos son los grandes individuos. Convocando y encarando los deseos, las creencias y los actos excluidos, estos agentes heterogéneos obran como verdaderos puntos de imputación de la imaginación afectiva que desencadenan. En los gastos improductivos y ostensibles que realizan, lo que la sociedad laboriosa excluye se proyecta, se pone en escena y se purga en común. No solo los líderes políticos y religiosos, también los héroes culturales y los grandes personajes mass-mediáticos forman parte de esta categoría y cumplen esta función. Se trata de figuras mito-históricas que se ofrecen espectacularmente al movimiento comunional, que se constituye precisamente por su intermediación. Al modo de pequeñas fiestas, representan un interludio en la vida cotidiana, dan lugar a la emergencia del *socius* elemental, desencadenando (imaginariamente) a los espectadores de sus constricciones sociales, al tiempo que los transforman en una comu-

idad fusional y evanescente.⁸ Siendo una función de esos estados de multitud, se consagran como seres monumentales e intocables, a la vez que re-presentan deseos y creencias excluidos por la sociedad secular, permitiendo su abreacción.

A modo de conclusión

De modo que ha de llamarse heterogéneo a aquello que, en las sociedades seculares, ocupa una posición y cumple una función análoga a la que asume lo sagrado en los conjuntos manifiesta o conscientemente religiosos; pero afirmar esto significa que lo heterogéneo es un sagrado inconsciente y reprimido, y que en tanto tal se comporta como una exterioridad inmanente, un cuerpo extraño que se agita en el seno de las identidades sociales y subjetivas que lo rechazan y desconocen. Alteridad radical, entonces, solo cognoscible por las dislocaciones, los traumas, los pasajes al acto y las figuraciones fantasmales en las que se manifiesta encriptada.

En Bataille esta alteridad se vincula con la dinámica más profunda del deseo, con ese placer violento en el que los individuos modernos (y tardo-modernos) rehúsan reconocerse y que, para él, está en concordancia con el movimiento desmedido de la naturaleza. Es un tipo de placer inhumano, ajeno al sosiego y a la medida del placer restringido. Por eso, en realidad, no debería ser designado como placer, si por ello se entiende el disfrute anodino y funcional de una mónada autocentrada. Se trata, antes bien, de la abismante experiencia de los afectos excesivos que, siendo capaces de comunicación sin mediaciones sociales, ponen de manifiesto la paradójica familiaridad de los humanos con los animales. En esta antropología las nociones de gasto, exceso, pérdida o intimidad designan la irrupción de una naturaleza que la cultura, para existir, ha debido negar a fuerza de prohibiciones y trabajo. Negación que, sin embargo, no podrá resolverse en una síntesis superadora: no hay *aufhebung* para las pulsiones del cuerpo y su necesidad de descarga. De allí la verdad trágica que ese más allá del principio de placer presenta: los individuos y los grupos no pueden ignorarlo completamente, pero tampoco reconocerlo, entregándose por completo a su llamado.

De allí, además, la necesidad de mecanismos sociales capaces de procesar esta tensión, impidiendo la destrucción final que tal entrega significaría, y la petrificación que comporta su total desconocimiento. Porque, para Bataille, todo sucede como si la salud social y, en consecuencia, la subjetiva, dependieran de dispositivos destinados a evitar la muerte por quemaduras de un lado, y por enfriamiento del otro. Esto es, dispositivos capaces de operar conversiones más o menos reguladas entre la economía general y la restringida –o, en otros

⁸ Para un análisis más detallado sobre la producción de grandes individuos en la sociedad del espectáculo, véase: Tonkonoff (2013).

términos, entre la heterogeneidad y la homogeneidad social—. El modelo de estos mecanismos es el par mítico-ritual formado por el tabú y la fiesta. En las comunidades llamadas primitivas y en los conjuntos tradicionales, el tabú y la fiesta concurren para mantener la coherencia del universo simbólico colectivo, según la dialéctica prohibición/transgresión considerada energética y representacionalmente sabia por Bataille y sus colegas. Por eso, la tragedia propia de la modernidad y una de sus características definitorias consiste, para ellos, en carecer de la riqueza de los rituales que poseían los conjuntos sociales religiosos para el procesamiento del placer violento, sus modos de expresión y comunicación. Al creer como Iván Karamazov que si Dios no existe entonces todo está permitido, las sociedades postradicionales se ven privadas de los medios de tratamiento de una realidad (la del deseo, la multitud y el mito) que no por negada será menos acechante, y que resulta tanto más catastrófica cuanto más ciega permanezca.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor y Max Horkheimer, (1998) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, Trotta.
- Arendt, Hannah, (1967) *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen.
- Bataille, Georges, (1967) *La Part Maudite*. París, Seuil.
- Bataille, Georges, (1974) *Obras escogidas*. Barcelona, Barral.
- Bataille, Georges, (1976a) “La notion de dépense” en *Œuvres Complètes*, tomo II. París, Gallimard.
- Bataille, Georges, (1976b) “La structure psychologique du fascisme” en *Œuvres Complètes*, tomo II. París, Gallimard.
- Bataille, Georges, (1979) *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid, Taurus.
- Bataille, Georges, (1996) “Le sens morale de la sociologie” en *Critique*. Vol. 591, núm. 2, agosto-septiembre, pp. 159-165.
- Benveniste, Émile, (1969) *Le vocabulaire des institutions Indo-européennes*. París, Minuit.
- Bretón, André, (1969) *Manifiestos del surrealismo*. Madrid, Guadarrama.
- Castaño Zapata, Daniel y Natalia Clelia Suniga, (2014) “Fiesta y sacrificio. Explorando el problema de la transgresión en Georges Bataille” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Año LIX, número 222, septiembre-diciembre, pp. 235-256. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Caillois, Roger, (1949) *El hombre y lo sagrado*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, Jacques, (1989) *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos.
- Durkheim, Émile, (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza.
- Dunan, Noelia Denise y José Taurel Xifra, (2015) “Bajo materialismo y surrealismo. El debate Bataille-Breton” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Año LX, núm. 223, enero-abril, pp. 171-190. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Freud, Sigmund, (1995) “Más allá del principio de placer” en *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires, Amorrortu.
- Habermas, Jürgen, (2008) *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Katz.
- Hertz, Robert, (1990) *La preeminencia de la mano derecha: estudio sobre la polaridad religiosa*. México, Alianza.
- Lévi-Strauss, Claude, (1956) “Sociología francesa” en Gurtvich, Georges y Wilbert Moore (eds.), *Sociología en el siglo xx*. Barcelona, Ateneo.
- Monnerot, Jules, (1946) *Les faits sociaux ne sont pas des choses*. París, Gallimard.
- Monnerot, Jules, (1969) *Sociologie de la Révolution*. París, Fayard.
- Otto, Rudolph, (1956) *Lo santo*. Madrid, Revista de Occidente.

- Roudinesco, Elisabeth, (1993) *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système d'pensée*. París, Fayard.
- Sasso, Robert, (1978) *Georges Bataille. Le système du non-savoir*. París, Éditions de Minuit.
- Schmitt, Carl, (1998) *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires, Struhart.
- Surya, Michel, (1987) *Georges Bataille: La mort à l'œuvre*. París, Séguier.
- Tonkonoff, Sergio, (2013) "The Dark Glory of Criminals: Notes on the Iconic Imagination of the Multitudes" en *Law and Critique*. Vol. 24, Issue 2, pp. 153-167.

